

Le « dialogue des cultures » :
une vraie-fausse réponse à l'autoritarisme.
Portée et limites du traitement culturaliste
de la violence politique

François Burgat

« Enfin et surtout on doit se demander en quoi consiste cette diversité [des cultures], au risque de voir les préjugés racistes, à peine déracinés de leur base biologique, se reformer sur un nouveau terrain ». Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*.

« Le second sens du mot culture s'instaure presque imperceptiblement. Par certaines connotations : le raffinement, l'élévation. [...] On lit Dante ou Shakespeare pour s'élever au niveau du meilleur et aussi pour se voir soi-même, son peuple, sa société, sous un meilleur jour. Et voilà comment la culture en vient à être associée, sur un ton souvent belliqueux, à la nation ou à l'État. Elle est ce qui fait la différence entre "eux" et "nous", presque toujours avec quelque xénophobie ». Edward Saïd, *Culture et impérialisme*.

Le « dialogue des cultures » ou « des civilisations » est un instrument des relations internationales dont la création est plus ancienne que la fortune médiatique, beaucoup plus récente. La centralité qu'il a acquise depuis le 11 septembre 2001 incite à se pencher sur les conditions de son fonctionnement au regard des objectifs qui lui sont assignés. Né dans les registres de la sociologie coloniale [René Maunier 1939, 1936, 1942], il semble être longtemps demeuré dans le giron du discours savant. Inventé avant la Seconde Guerre mondiale, ce n'est que très récemment qu'il est devenu cette référence omniprésente du dispositif de communication et de « socialisation » entre le Nord et le Sud, en général, l'Occident et le monde musulman en particulier. Sa mobilisation n'a pas été seulement tardive mais également sélective. Il n'a jamais été sollicité en effet pour limiter les incompréhensions entre la « culture communiste » de l'URSS et celle, capitaliste ou libérale, des États-Unis et de leurs alliés européens. Il ne l'a pas été davantage pour améliorer les relations entre ceux qui en font grand cas aujourd'hui et leurs adversaires des guerres de décolonisation ou des

nationalisations¹. Au lendemain du choc pétrolier de 1973, la dimension culturelle des relations euro-arabes a certes commencé à trouver sa place dans les thématiques de la coopération. En 1974, le « dialogue euro-arabe » inauguré par la Communauté européenne et la Ligue des États arabes fut doté ainsi d'un volet culturel mais sa portée demeura toutefois très marginale [Dialogue euro-arabe, 1986]. Le partenariat euroméditerranéen créé dans le cadre du « processus de Barcelone » initié en novembre 1995 donnera ensuite plus d'importance à ce volet culturel. Mais déjà, cette inclusion du culturel dans les relations internationales n'était pas dépourvue de non-dits en tous genres.

C'est seulement depuis les attentats du 11 septembre 2001 que, dans les quelques espaces laissés accessibles par les méthodes de la *global war on terror*, les États ont commencé à assigner au « dialogue des cultures » une mission essentielle : celle d'exorciser ce « choc » qui doit survenir, si l'on accepte la configuration explicative suggérée et popularisée par le politologue américain Samuel Huntington, non point entre des appétits territoriaux simplement nationalistes ou des intérêts trivialement financiers mais entre des « religions », des « cultures » ou, plus globalement encore, des « civilisations » et leurs « valeurs » implicitement réputées antinomiques. Le « dialogue des cultures » est donc supposé inculquer d'abord « le respect des différences culturelles ». Il est souvent associé ensuite à la notion de réforme ou de changement suggérés implicitement au moins à l'une des parties du dialogue, par le biais de bien nommées politiques *éducatives* érigées en instruments de résorption des tensions.

Les expéditeurs et les destinataires des *Daisy cutters* lâchées par les bombardiers B-52 sur l'Afghanistan n'ont pas été conviés à se rencontrer pour tenter de dépasser leurs différences culturelles, et ni l'intervention américaine en Irak ni celle de la Russie en Tchétchénie n'ont bénéficié du traitement préventif d'un quelconque dialogue des cultures. À l'examen, les efforts dialoguistes semblent être plus ou moins réservés à une seule catégorie de violence : celle que les attentats du 11 septembre 2001 et la rhétorique du réseau al-Qaïda ont mise en œuvre et qui est considérée comme une sorte d'archétype de la dérive sectaire de la

1. Farah Diba Pahlavi, la seconde épouse du shah d'Iran est réputée en avoir fait usage au début des années 1970 lors d'une rencontre organisée par l'UNESCO.

2. L'instrumentalisation du dialogue culturel sert très vite à masquer les paradoxes et les contradictions de la négociation politique. Pour Jean-Robert Henry, le volet culturel crée une alternative très virtuelle à l'espace humain en plein repli. « Le système de Barcelone consacre durablement le divorce entre espace économique et espace humain tout en comptant sur le dialogue culturel et la coopération des sociétés civiles pour en atténuer les effets ». Cf. « L'invention des frontières culturelles de l'Europe : une dérive culturaliste » notamment *Après Demain*, avril 2004.

religion musulmane contre la « civilisation occidentale ». Or, même si – assurément – la violence des disciples d'Oussama Ben Laden n'a pas su éviter le piège d'une telle dérive, la rhétorique très explicite qui la fonde [Bruce Lawrence, 2005 ; Burgat, 2005 ; Anonymous, 2002 ; Robert Baer, 2002 ; Anonymous-Michael Scheuer, 2004] véhicule indiscutablement un large spectre de revendications parfaitement profanes et trivialement politiques. Bien plus sûrement qu'au service d'une entreprise missionnaire et prosélyte où les réduit souvent la qualification médiatique courante (les « fous de Dieu »), elle se nourrit de la dénonciation de l'occupation militaire de tout ou partie de la Péninsule arabique (puis de l'Irak) et de la Palestine par les troupes américaines et celle de l'État hébreu, d'une part, ainsi que du soutien accordé par la communauté internationale à des régimes dictatoriaux, d'autre part.

Si les acteurs individuels des forums ou colloques sont réputés émaner des « sociétés civiles », il ne faut pas méconnaître le fait que la définition couramment admise des sociétés civiles dans le monde arabe est si restrictive qu'elle exclut souvent des pans entiers des sociétés concernées [Burgat, 2006]. Les organisateurs des rencontres sont le plus souvent par ailleurs les États eux-mêmes. Lorsque ce sont des ONG, celles-ci appartiennent souvent à la catégorie de ces « vraies organisations gouvernementales » (les OVG³ comme les appellent ironiquement les opposants des régimes autoritaires du monde arabe) qui se sont multipliées, pas seulement d'ailleurs dans les pays du Sud, à l'instigation directe des ministères des Affaires étrangères. Dans tous les cas, les dérives impériales des super-puissances, l'unilatéralisme de leurs politiques étrangères, leur capacité à monopoliser les flux d'information, tout comme les blocages autoritaristes des régimes qui leur sont alliés, sont moins naturellement énoncés comme objets de réflexion de ces rencontres que le « radicalisme religieux ».

L'approche et le traitement culturalistes des tensions internationales, en général, et de la violence dite « terroriste », en particulier, recèlent ainsi plusieurs paradoxes. En se coulant dans le moule des appartenances culturelles, ils peuvent contribuer à crédibiliser les différences culturelles (que les acteurs sont invités à « respecter » plus qu'à relativiser), qu'ils devraient tout autant aider à dépasser (I). L'insistance accordée au registre culturel participe ensuite d'un mécanisme d'occultation des causalités politiques de tensions. Elle cautionne souvent de ce fait une distribution très unilatérale des responsabilités (les « maladies » de la culture de

3. OVG : Organisations véritablement gouvernementales, formule employée notamment par les opposants tunisiens pour désigner les ONG qui sous couvert de neutralité collaborent avec le régime autoritaire.

l'Autre suffisant à expliquer les difficultés de notre coexistence avec lui) qui retarde d'autant l'adoption de solutions réalistes (II). L'inventaire raisonné des formes et des terrains d'expression de la diversité des cultures n'en conserve pas moins tout de même une portée intéressante. Une telle entreprise doit toutefois se dissocier clairement de toute extrapolation de la portée de la différence culturelle au terrain des valeurs (III).

LE PARADOXE DES APPARTENANCES IMPOSÉES

Le premier paradoxe du « dialogue des civilisations » est bien de se nourrir de l'existence des appartenances qu'il contribue à crédibiliser, au lieu d'en démontrer le caractère largement idéologique. Le rapprochement – mais également le « respect des différences » entre les cultures a besoin d'affirmer la distance qu'à la fois il entend réduire mais, tout autant, il requiert pour fonctionner. La mise en scène médiatique et politique du « dialogue » conduit donc inconsciemment à « assigner » plus ou moins autoritairement les acteurs à une appartenance primaire. La mise en scène d'un dialogue « Orient/Occident », en veillant, avec la meilleure volonté, à l'équilibre des temps de parole entre les deux « camps » contribue à conforter des catégories dichotomiques et binaires. Elle occulte ce faisant l'infinie variété de postures intellectuelles que recouvrent dans la réalité ces appartenances plus complexes que ne permet de le penser la dichotomie « occidentale » et « musulmane ». Dans la pratique du « dialogue entre les civilisations », les représentants de l'appartenance musulmane ne sont souvent représentatifs que d'une infime partie de leur société : très fréquemment, les rencontres vouées au « dialogue des cultures » ne mettent en scène, toutes appartenances confondues, qu'une large variété d'acteurs réunis par une commune hostilité à la « génération islamiste ». Pour prendre la mesure du déficit communicationnel qui peut résulter d'une construction dichotomique des appartenances, il suffit à chacun d'imaginer son propre enfermement dans une identité/étiquette confessionnelle, ethnique, culturelle, régionale ou nationale. Quiconque s'est trouvé dans une enceinte internationale en situation d'être « représenté », par un collègue « français », « européen » ou « occidental » ou « non musulman » (ou parisien si tel est sa ville d'origine) dont, malgré cette communauté d'appartenance, il ne partage aucune des convictions politiques ou autres, a pu mesurer les ravages d'une telle « assignation ». Ce sont pourtant d'identiques raccourcis qu'empruntent quotidiennement les discours médiatiques dominants dès lors qu'il est par exemple question d'évoquer les relations entre la

politique et l'« Islam » ou d'« expliquer » les attitudes ou les comportements politiques de centaines de millions d'individus exclusivement définis par leur qualité de « musulmans ». Les appartenances considérées comme suffisamment « essentielles » par Samuel Huntington pour justifier la militarisation de leurs frontières volent en fait en éclat dès lors qu'elles sont confrontées à la réalité d'une expression sociologique. « Russe par ma naissance, juive de religion, chilienne de nationalité : à aucun de ces trois titres je ne suis supposée, selon les catégories de Samuel Huntington, appartenir au camp occidental », peut faire remarquer ainsi une enseignante de l'université de Santiago du Chili⁴ : « Nul aujourd'hui n'est seulement ceci ou cela, Indien, femme, Musulman, Américain » avait solennellement rappelé Edward Saïd :

« ces étiquettes ne sont que des points de départ. Accompagnons ne serait-ce qu'un instant la personne dans sa vie réelle et elles seront vite dépassées. L'impérialisme a aggloméré à l'échelle planétaire d'innombrables cultures et identités. Mais le pire et le plus paradoxal de ses cadeaux a été de laisser croire aux peuples qu'ils étaient seulement, essentiellement, exclusivement des Blancs, des Noirs, des Occidentaux, des Orientaux. Les continuités persistantes sont indéniables : longues traditions, habitats prolongés, langues nationales, géographies culturelles. Mais il n'y a aucune raison, sauf la peur et le préjugé, de vouloir à toute force les maintenir séparées et distinctes, comme si c'était le fin mot de la vie humaine. » [Saïd, 2001]

LA CULTURE POUR MASQUER LE POLITIQUE

L'approche culturaliste contribue ensuite et surtout à masquer la matrice politique et profane des tensions internationales et partant, leurs véritables responsables. En la théologisant ou en la culturalisant, elle « suridéologise » l'origine des résistances ou des oppositions que rencontrent les acteurs dominants et minimise ce faisant leur part de responsabilité. La tentation est grande pour les acteurs étatiques de faire porter à la religion et à la culture de ceux qui leur résistent, dénonçant leur autoritarisme ou leur unilatéralisme ou contestant leur hégémonie, la responsabilité de différends qui sont souvent d'ordre purement politique et où leur responsabilité est très directement engagée. La focalisation sur le vocabulaire « islamique » des protestataires sert à masquer la légitimité politique de leurs revendications. Le fait qu'elle soit assortie d'une formule « islamique » suffit ainsi à disqualifier la dénonciation d'une

occupation militaire ici, de l'absolutisme d'un dirigeant ailleurs ou des méthodes de la superpuissance américaine. Les Israéliens ont tenté très tôt – en prenant notamment appui sur les travaux de Bernard Lewis [Lewis, 1990] – de dépolitiser leur conflit avec les Palestiniens en tentant d'accréditer l'idée que leur malentendu avec ces derniers tenait plus à l'essence de la civilisation musulmane en général ou aux carences démocratiques structurelles du gouvernement de Yasser Arafat en particulier qu'aux triviales conséquences humaines de leur occupation. Le président des États-Unis (ou son très fidèle allié britannique) tente le même tour de passe-passe rhétorique lorsqu'il croit pouvoir expliquer le rejet de sa politique au Proche-Orient ou dans le monde par l'hostilité des citoyens à l'égard de valeurs (*Freedom and Liberty*) que l'Amérique serait la seule à revendiquer. Les partenaires étatiques des États-Unis ou de l'Europe font à bien des égards la même chose lorsque (tout en réclamant très légitimement, en tant qu'acteurs dominés, l'ouverture du système politique mondial), ils justifient leur propre autoritarisme par le prétexte de leur lutte contre « l'intégrisme islamique » de leurs opposants.

Les résistances aux injustices de l'ordre mondial ou les oppositions à des autoritarismes nationaux tendent ainsi en dernière instance à être discréditées comme n'exprimant qu'une sorte de déficit éducatif à l'origine d'une « pathologie culturelle », la « maladie de l'islam » [Meddeb, 2002]. Cette pathologie n'affecterait bien évidemment qu'une seule des deux parties au conflit, suffisant à exonérer l'autre de toute responsabilité. La notion de « changement » varie considérablement selon la place qu'occupe celui qui la réclame dans le rapport de forces local ou international. Le changement n'a pas le même sens pour le géolier et pour le prisonnier, pour Sharon ou Olmert ou pour Arafat, Abbas ou Haniyeh. Or, c'est plus naturellement à ceux qui résistent ou à ceux qui s'opposent, qu'il est demandé, avec insistance, de s'« ouvrir » au monde, de « dialoguer » et/ou de « changer ». « Êtes-vous certains de ne pas vouloir dialoguer avec ma civilisation » veut parfois dire « Êtes-vous certains de ne pas vouloir composer avec mon système ? » ou « Êtes-vous vraiment déterminés à contester mes méthodes ? » « Ne voulez-vous pas vous démocratiser ? » peut se traduire : « Êtes-vous sûrs de ne pas vouloir changer ce régime qui m'est si hostile pour, au nom de la démocratie, en promouvoir un qui le serait moins ? » C'est bien à l'Autre, et rarement à eux-mêmes ou à leurs alliés domestiqués, que sont vantées par les maîtres de la *global war on terror* les exigences de la réforme politique. On met ainsi infiniment moins d'insistance à réclamer « plus de démocratie » à Alger ou à Tunis qu'à Téhéran ou que l'on avait mis à le faire auprès du maître de Bagdad avant qu'il n'ait eu l'idée suicidaire de s'approprier les champs pétroliers koweïtiens. C'est plus naturellement aux

4. Entretien avec l'auteur, Santiago du Chili, novembre 2004.

dictatures rebelles qu'à celles qui ont fait acte de soumission qu'est intimée la consigne de « changer ». La « culture du changement » promue par symposiums et séminaires à travers les capitales occidentales ou arabes du début de ce siècle vise avant tout à promouvoir la culture du changement des opposants rebelles en alliés soumis. Par sa propension à ne pas inclure dans son champ d'intervention la violence « des États », l'outil du dialogue culturel apparaît comme un instrument surtout consacré à prévenir la violence « contre les États » et de ce fait, à contrer, au nombre de celles-ci, les résistances pas nécessairement illégitimes aux dysfonctionnements de l'ordre politique mondial. Si les acteurs étatiques aiment dire « vive le dialogue », c'est souvent ainsi parce qu'ils semblent ne pas vouloir dire « occupation ». S'ils préfèrent parler « culture » – en l'occurrence plus naturellement de celle de l'Autre qui leur résiste que de la leur – c'est pour ne pas avoir à dire trivialement « pétrole », « frontières » ou autres « intérêts » et ne pas avoir à prendre en compte les conséquences de leur politique étrangère ou de celles de leurs alliés.

*Huntington : percée théorique
ou caution académique au sens commun ?*

Avec la formidable consécration médiatique de la « théorie » de Samuel Huntington sur le « Choc des civilisations » c'est bien la « suridéologisation » culturaliste des fractures politiques du monde qui a reçu une spectaculaire caution scientifique. Dans son article fondateur [Huntington, 1993] chacun se souvient qu'Huntington a principalement énoncé l'hypothèse qu'au sortir de la guerre froide, les conflits tendraient à se produire le long de frontières qui ne seraient plus idéologiques (communisme vs capitalisme) ou économiques (nantis vs démunis) mais culturelles ou « civilisationnelles ». On rappelle moins souvent que, bien plus significativement, celui qui allait devenir l'une des principales références des néo conservateurs américains a choisi également de désigner à la planète inquiète le nom du mauvais élève du moment et, ce faisant, l'arrière-plan et le mode d'emploi politique de sa « théorie ». Laissant les dizaines de millions d'Indiens massacrés au nord ou au sud de son Amérique chrétienne se retourner dans leur tombe – pour ne rien dire des victimes ultérieures des traites négrières, de la grande expansion coloniale occidentale du XIX^e siècle, du nazisme ou du stalinisme du XX^e –, il livra le mode d'emploi de sa classification culturaliste en désignant le seul ensemble civilisationnel à avoir eu à ses yeux, au cours de sa longue histoire, une propension particulière à s'étendre par la violence : sans trop de surprise, il s'agissait de « l'Islam », à qui notre savant penseur a cru pouvoir attribuer des « frontières sanglantes ».

Hors de l'histoire contemporaine, le concept de guerre « culturelle » ou « civilisationnelle » n'a pourtant pas de caractère novateur. La représentation d'un antagonisme culturel, *a fortiori* religieux, servant à légitimer des politiques expansionnistes, est au moins aussi ancienne en effet que celle des « mécréants » et autres « barbares » des Grecs. Comment qualifier l'expansion coloniale européenne du XX^e siècle, ce « rêve de civilisation » comme l'énonçait récemment le chef de l'État français, Nicolas Sarkozy, les expéditions qui virent conquistadors ici, colons ailleurs, anéantir, sous le premier prétexte de les « christianiser » ou de les « civiliser » les Indiens d'Amérique centrale et du Sud d'abord, du Nord ensuite, allant jusqu'à s'interroger, comme le fit laborieusement l'intelligentsia religieuse et politique espagnole, sur leur nature humaine ? En fait de percée théorique, Huntington a donc surtout paré de vertus scientifiques une vieille technique guerrière qui conduit à désigner la limite du territoire ou du système symbolique de l'Autre comme la frontière entre le Bien et le Mal. Il a ce faisant également traduit une vieille peur existentielle alimentée par une aire « musulmane » dont l'émergence postcoloniale signale une perte d'hégémonie idéologique et symbolique de l'Occident plus déstabilisante encore que les accrocs et autres revers qui affectent son hégémonie militaire. L'explication rassurante d'une guerre qui opposerait des « civilisations » s'apparente donc bel et bien à l'autojustification de conflits « préventifs » qu'à une quelconque théorie scientifique. Loin de tout souci polémique, cette démarche ne surprend pas outre mesure de la part d'un chercheur qui, si convaincant soit-il lorsqu'il analyse les replis de la société qu'il connaît, c'est-à-dire la sienne, n'a manifestement jamais franchi ces « frontières de l'Islam » pour donner une base sociologique et culturelle à sa connaissance des sociétés non occidentales en général, musulmanes en particulier. Voici venir les « guerres de civilisation » veut donc dire : « Nous ne sommes pas menacés du fait de nos politiques mais bien à cause de cette terrible spécificité culturelle dont sont affectés nos voisins musulmans », spécificité pathologique dont nous sommes légitimes à vouloir contenir les effets. La caution imprudente de la science (politique) a ainsi servi surtout à rendre dicible, du haut des chaires académiques et, plus dangereusement, dans les allées du pouvoir, la criminalisation d'une génération coupable de contester une hégémonie. Le succès de la « théorie » d'Huntington ne s'est sans surprise pas limité à la rive occidentale du monde. Le réflexe d'essentialisation de la culture est sans doute le travers le mieux répandu sur la planète. Chaque manifestation de repli culturaliste des uns conforte donc, en le cautionnant, une très

identique tentation de repli culturel et d'exclusion « idéologique » de l'Autre, les extrêmes participant à une même « binarisation » des imaginaires politiques.

DÉFENDRE LA DIVERSITÉ CULTURELLE SANS L'EXTRAPOLER AU TERRAIN DES VALEURS

Une fois dénoncés les dangers d'une approche où les défauts attribués à la « culture » des autres servent à masquer tout le reste (et notamment les responsabilités politiques de ceux dont la culture est à l'abri de tout soupçon) le « dialogue des cultures » n'en demeure pas moins un registre de réflexion susceptible de concourir à la résorption des tensions internationales. Il peut notamment être utilisé pour prévenir une confusion pernicieuse : celle qui s'opère lorsque la défense de la diversité culturelle crédibilise l'existence – entre les civilisations – de différences plus substantielles que culturelles ; ou encore lorsque prévaut l'idée qu'à chacune de ces civilisations serait attaché un corpus de valeurs non seulement spécifiques mais antinomiques voire antagoniques avec celles des autres. La défense de l'identité culturelle d'un groupe – par exemple national – procède du souci légitime de ses membres de préserver des modes de socialisation, des formes d'expression, artistiques notamment, ou de religiosité qui leur sont propres ou qu'ils perçoivent comme tels ; mais au-delà d'un certain seuil, cette valorisation des particularismes peut déboucher sur la dévalorisation, voire sur la stigmatisation de la culture des autres et donc des autres eux-mêmes.

C'est pour prévenir une contradiction aussi pernicieuse qu'elle est répandue que le « dialogue des civilisations » pourrait reprendre toute sa signification et toute son importance : il peut à l'évidence servir à identifier les innombrables manières qu'ont dogmes et doctrines de dénier à la culture de l'Autre la capacité d'exprimer une référence universelle. L'inventaire des pratiques culturelles contribue à mettre en évidence le caractère idéologique de la revendication de « spécificité » à laquelle les membres des différentes « cultures » ou « civilisations » sont intuitivement, encore souvent attachés. Dans le sillage conscient ou inconscient de Samuel Huntington, nombre d'intellectuels ou d'acteurs politiques de tous bords, toutes appartenances religieuses ou culturelles confondues, en même temps qu'ils tiennent à affirmer l'originalité de leur culture, croient en effet devoir souligner la « spécificité », voire l'« unicité » des valeurs dont elles auraient en quelque sorte le monopole. De façon corollaire, ils ressentent la nécessité logique de les inculquer non seulement à quiconque, venant d'une

« autre culture », prétendrait faire partie du groupe (national ou autre) mais très vite, au reste de la planète. Une telle approche est lourde de sous-entendus : n'implique-t-elle pas plus ou moins explicitement que des valeurs chères à un groupe (telles que, par exemple, « liberté égalité fraternité ») pourraient ne pas l'être, derrière le rempart de leur différence culturelle, à d'autres ?

IDENTITÉ ET VALEURS

La volonté de « respecter les différences culturelles » peut contribuer ainsi à renforcer l'idée contestable que les frontières entre les appartenances culturelles recouperaient les frontières entre les valeurs : chaque culture ou chaque religion serait le vecteur privilégié de ses valeurs « propres », c'est-à-dire différentes de celles « des autres ». Chacun aurait de ce fait vocation à entrer en compétition et, inévitablement, en tension avec ces « autres » qui n'ont pas la chance d'avoir les bonnes valeurs. C'est ainsi que les discours les plus politiquement corrects en viennent insensiblement à souligner la « spécificité », voire l'« unicité » des valeurs de leur communauté, impliquant plus ou moins explicitement que celles qui leur sont chères ne le sont pas autant, derrière les barrières de leurs cultures respectives, à tous les autres. Tel est bien le cœur du « non dit » de la « théorie » de Samuel Huntington. L'ensemble « civilisationnel » de S. Huntington se trouvant en devoir de cohabiter avec un autre ensemble – l'islam – défini par un postulat aussi abrupt que le caractère « sanglant » de ses frontières, sa « théorie » autorise à ériger ses frontières en ligne de défense de « combats » destinés à protéger des valeurs essentielles menacées par tous ces « autres » qui n'ont pas la chance d'en avoir d'aussi bonnes. En soulignant le glissement qui s'opère insensiblement entre les deux fonctionnalités possibles de la notion de culture, Edward Saïd a très bien démontré cette dérive pernicieuse.

« Le second sens du mot culture, écrit-il, s'instaure presque imperceptiblement. Par certaines connotations : le raffinement, l'élévation. [...] On lit Dante ou Shakespeare pour s'élever au niveau du meilleur et aussi pour se voir soi-même, son peuple, sa société, sous un meilleur jour. Et voilà comment la culture en vient à être associée, sur un ton souvent belliqueux, à la nation ou à l'État. Elle est ce qui fait la différence entre "eux" et "nous", presque toujours avec quelque xénophobie. Prise en ce sens, la culture est une source d'identité, et en plus, prompte à en découdre. [...] C'est une sorte de théâtre où diverses causes politiques et idéologiques s'apostrophent [...], un champ clos où ces causes vont s'afficher tout à fait clairement et se battre. Cette idée de la culture ne

conduit pas seulement à vénérer (la sienne) mais aussi à la croire totalement séparée des réalités de ce monde puisqu'elle les transcende. [...] Elle peut aisément devenir une forteresse protectrice : avant d'entrer, laissez vos idées politiques au vestiaire. » [E. Saïd, 2001]

Récupérée hâtivement par le discours politique, cette posture nourrit sans surprise des déclarations semblables à celle de Jacques Chirac, président de la République en titre, faite à Lancaster House le 18 novembre 2004 en présence du Premier ministre britannique Tony Blair : « L'Amérique du nord et l'Europe sont deux pays, qui, traditionnellement, historiquement partagent les mêmes valeurs et donc, ont vocation à mener les mêmes combats. » Si les observateurs ont moqué le lapsus par lequel le chef de l'État français avait fait de l'Amérique du Nord et de l'Europe deux « pays », ce *hold-up* des valeurs positives à leur seul profit est demeuré à l'abri de toute critique. Une telle ligne d'analyse et de partage est pourtant lourde de sous-entendus fort peu diplomatiques. Contre qui ces « combats » communs de l'Europe et de l'Amérique doivent-ils en effet être menés ? Contre ceux des autres continents, qui n'auraient donc aucune considération pour ces valeurs-là ? Africains et Asiatiques peuvent ainsi très légitimement se demander qui sont ces barbares contre qui l'Europe et les États-Unis entendent mener leurs combats communs. Justice sociale, démocratie, droits de l'homme : c'est nous et cela ne peut donc pas être « les autres » ?

LES VALEURS ET LES FAÇONS DE LES CULTIVER

La différence entre valeurs et cultures se doit en fait d'être constamment rappelée. La confusion entre signes ou symboles d'appartenance culturelle et valeurs est ancienne. Le long des itinéraires de la « modernisation » orientale, les exemples abondent. Lorsqu'il cru devoir conditionner l'accès à la modernité au rejet du Fez traditionnel au bénéfice d'une casquette (et condamnait à mort ceux qui résistaient à cette « ouverture » sur l'Europe), Kamel Atatürk faisait de toute évidence une erreur de ce type. Les passions que soulève le port du *hijab* dans les écoles françaises [Lorcerie, 2006], en opposant port du voile et modernisation sociale, ne sont pas toujours étrangères à une telle confusion.

Lorsque l'on s'attable en compagnie d'un hôte étranger, il est légitime de s'attendre à apprécier ou faire apprécier les expressions de la plus grande diversité culturelle. Il en va de même, dans le salon, pour littérature et musique, ou pour les registres vestimentaire et linguistique. Il est légitime de vouloir préserver une vaste gamme de saveurs et de sonorités, d'expressions artistiques et de rites de socialisation propres à remplir,

pour chaque groupe culturel, la fonction vitale de marqueurs identitaires. Ces marqueurs sont autant de ressources nécessaires à la transaction que chacun doit opérer avec son environnement pour exister à la fois comme individu et comme membre des divers cercles d'appartenance qui le relient au monde. Mais si d'aventure le feu vient à prendre à la demeure, si les vivres viennent à manquer, si l'un des convives est pris d'un malaise, si un tiers belliqueux menace la sécurité, l'évaluation de la situation et la prise des décisions qui s'imposent ne requièrent ni ne s'encombrent plus d'aucune « diversité culturelle ». Musulman, chrétien, bouddhiste, religieux ou athée, socialiste ou libéral, chacun des acteurs concernés se passera du recours à son identité culturelle et à sa « spécificité » pour s'engager dans une action qui sera identique parce que les valeurs mobilisées à son service prendront immédiatement un sens universel partagé. Justice sociale, justice internationale, respect des droits divers des personnes ou des minorités n'ont que faire de cette diversité-là. Ou bien elles s'en accommodent, mais le résultat est le même. Quelle différence restera-t-il ? Un tel voudra peut-être penser qu'il « fait le bien » car il suit les préceptes du fils de Marie, un autre se dira qu'il obéit aux commandements révélés à Mahomet, ou aux enseignements de Marx, un autre se suffira de sa seule conscience humaniste. Au nom d'Allah ou au nom de Marx, de Jésus ou de Bouddha, les droits essentiels de la personne ou du groupe humains trouvent toujours, dans chaque culture, dans chaque religion, les références qui justifient leur défense aux yeux de tous.

DE LA HIÉRARCHISATION DES APPARTENANCES AU PARTAGE DE L'UNIVERSALISME

Cette réalité est d'autant plus difficile à percevoir que l'on n'a pas eu l'occasion de franchir la frontière de sa propre appartenance culturelle ou religieuse pour en mesurer, au contact de l'Autre, le caractère seulement relatif. La défense « de l'universalité » de son appartenance masque parfois le souhait, conscient ou non, de la penser comme ayant le monopole d'expression de l'universel et d'imposer dès lors un univers de références culturelles, le sien de préférence, comme le seul capable d'exprimer ces valeurs véritablement universelles. La tentation de se croire le seul détenteur du chemin vers l'universel n'est pas propre à une appartenance culturelle. Immanuel Wallenstein [2007] souligne que « les discours des dirigeants du monde pan-européen [...] font constamment appel à l'universalisme en tant que clé de voûte de leur politique. Cela est particulièrement vrai lorsque ces derniers évoquent leurs stratégies par

rapport aux « autres » – les pays du monde non-européen, les populations des nations les plus pauvres et les « moins développées ». Leur ton est souvent moraliste, dénonciateur et arrogant, même si les politiques préconisées sont toujours présentées comme reflétant des valeurs et des vérités universelles. Il existe trois variantes essentielles de cette invocation de l'universalisme. La première se prévaut de ce que les politiques mises en œuvre [...] consistent en la défense des « Droits de l'homme » et en la promotion de quelque chose qu'ils désignent sous le nom de « démocratie ». La deuxième se revêt du jargon étincelant du Choc des civilisations, suivant lequel il est toujours implicitement supposé que la civilisation « occidentale » est supérieure aux « autres » parce qu'elle serait la seule à être fondée sur de telles valeurs et de telles vérités universelles. Et la troisième variable consiste à proclamer les vérités scientifiques du Marché, avec en corollaire la notion qu'« il n'y a pas d'autre voie » pour les gouvernements que de fléchir le genou et de subir la férule des lois économiques néo-libérales ».

Pour bon nombre de « républicains » français, à qui, si elle leur était adressée, l'accusation de communautarisme paraîtrait tout à fait incongrue [Lévy, 2005], un « bon » Musulman, est celui qui, à l'heure de la prière, ne refusera pas de venir prendre l'apéritif, c'est-à-dire non point de souscrire à l'universelle valeur « socialisation » mais de le faire par un rite déterminé, celui d'une société donnée, quitte à lui demander comme gage de sa légitimité de se distancier de l'un des marqueurs essentiels de sa croyance. À l'inverse, un non-Musulman prenant – dans les conflits où sont impliqués des acteurs musulmans – des positions jugées favorables à ceux-ci pourra s'entendre suggérer de franchir le dernier obstacle devant l'« universel » en acceptant de devenir lui-même musulman. Cette identique velléité d'attirer l'Autre non point sur le terrain de l'universel mais bien dans son univers de croyance procède ainsi d'une identique propension à conditionner la légitimité de l'Autre, son « accès à l'universel » non point à son acceptation des valeurs universelles mais à son adhésion à un (parmi d'autres) système symbolique d'expression et de légitimation de ses valeurs. Il ne m'importe pas que l'Autre soit « juste », « honnête », « respectueux de l'Autre » à sa manière ; il doit l'être « à l'identique », en recourant à chaque cédille et à chaque virgule de la terminologie qui m'est familière. Il ne doit pas être « démocrate » seulement dans ses modes d'actions politiques mais encore « parler la langue » (la mienne, bien sûr) « de la démocratie ». Cela vous aide-t-il de parler le français, langue de la démocratie, demandait ainsi avec candeur Bernard Pivot à celle que Pierre Bourdieu avait en son temps nommé « la passionaria des éradicateurs algériens » ? « Que vont devenir ces pays ? » demandait

publiquement, il n'y a pas si longtemps que cela, un fonctionnaire français de (très) haut rang, à qui avait été précisément confié la charge d'animer l'une des innombrables expressions du « dialogue euro-arabe » : « Vont-ils devenir démocrates ou bien vont-ils continuer à parler arabe entre eux ? ». « Encore un petit effort... », et, si vous abandonnez vos références culturelles et autres croyances pour avoir le bon goût d'adopter enfin les miennes, vous aurez une chance d'accéder à l'universalité ». Le caricaturiste ne s'y est pas trompé, qui représentait l'épreuve impossible que doit subir la Turquie pour avoir le droit de goûter aux privilèges du club dont l'Europe s'efforce de convaincre son entourage qu'il n'est pas seulement « chrétien » : un citoyen moustachu, vêtu d'un veston coloré passé sur une tunique blanche et coiffé d'un Fez rouge brandit une pancarte exprimant son souhait d'adhérer à l'Union européenne. Un par un, tous les attributs vestimentaires de sa différence sont dénoncés par le jury qui lui demande ainsi de quitter successivement, après avoir coupé une moustache jugée trop orientale puis posé veste, chapeau et tunique, ne lui laissant pour masquer dépit et nudité, que le panneau de sa revendication, inacceptable, d'accéder sans se renier à l'universel européen.

Pour autant, sont-elles véritablement communes, les « valeurs » de la paysanne yéménite des hauts plateaux et celle de l'avocate new-yorkaise ? Pas moins d'abord que ne le sont celles de l'avocate tunisoise avec celles de la Bédouine jordanienne. Et bien plus, sans doute, qu'on ne le croit, pour autant que l'on veuille bien faire la part du contexte social dans lequel évoluent les acteurs trop rapidement identifiés comme « occidentaux » ou comme « musulmans ». Des « différentiels » sociohistoriques contribuent à l'évidence à donner à des différences culturelles une portée en apparence « substantielle » que (par-delà une universelle diversité des conduites : on peut être plus ou moins ceci ou cela) elles n'ont manifestement pas, faisant du caractère commun et partagé des principales valeurs humanistes une thèse que peu de membres des diverses appartenances consentent à s'approprier spontanément.

Les femmes (et les hommes) de France ne sont-ils pas légitimes à s'alarmer que tel pays « islamique » prive jusqu'à ce jour ses citoyennes du droit de vote ? Certes, mais pour autant seulement qu'ils n'oublient qu'au « pays des droits de l'homme » ce même droit a été refusé aux femmes jusqu'en 1945. L'« Islam » peut à l'évidence apparaître comme occupant dans les sociétés du monde arabe une place très envahissante si on la compare avec celle qu'en 2007, la religion occupe dans une France largement désenchantée. Cette différence devient moins « consubstantielle » à l'Islam et les « valeurs de l'Islam » moins

hermétiquement « étrangères » si la place de la religion dans l'Égypte de Moubarak est comparée avec celle qu'occupait le catholicisme en Pologne, en Italie ou au Portugal il y a moins de cinquante ans. En 2007, une femme « musulmane » des hauts plateaux yéménites apparaîtra comme ayant des formes de sociabilité essentiellement différentes de celles d'une « occidentale » new-yorkaise d'aujourd'hui. Mais ses instruments et ses rites de communication n'en sont pas moins très comparables à ceux d'une savoyarde « occidentale » des années 1930, etc. Cette diversité persistante des pratiques autorise-t-elle à affirmer péremptoirement que *Liberty* ou *Freedom* sont substantiellement incompréhensibles par les citoyens de la Péninsule arabique qui résistent à la militarisation de la diplomatie pétrolière américaine⁵ ? Permettent-elles de se convaincre de la nécessité que, avant de pouvoir devenir français, il est nécessaire de prendre des leçons de « liberté et de fraternité » ?

« Il est (pourtant) plus enrichissant et difficile, conclut E. Saïd, de penser concrètement, chaleureusement, en contrepoint, aux autres qu'à nous seulement. Mais cela implique de ne pas chercher à dominer, étiqueter, hiérarchiser ces autres, et surtout d'arrêter de répéter que « notre » culture, « notre » pays sont (ou ne sont pas) les premiers. L'intellectuel a suffisamment de travail sérieux pour faire cela » [Saïd, 2002].

BIBLIOGRAPHIE

- ANONYMOUS-SCHEUER M. (2004), *Imperial Hubris. Why the West is losing the War on Terror*, Potomac Books, Washington.
- BAER R. (2002), *See No Evil. The True Story of a Ground Soldier in the CIA's War on Terrorism*, Three Rivers Press, New York.
- DIALOGUE EURO-ARABE (1986), *Les rapports entre deux cultures. Actes du colloque de Hambourg*, Aix-en-Provence, 245 p.
- HUNTINGTON S (1993), « The clash of civilizations ? », *Foreign Affairs*, p. 22-49.
- LÉVY L. (2005), *Le Spectre du communautarisme*, Éditions Amsterdam, Collection « Démocritique », Paris.
- LEWIS B. (1990), « The roots of Muslim rage », *The Atlantic Monthly*, septembre, vol. 266, n° 3.
- MAUNIER R., (1932, 1936, 1942), *Sociologie coloniale*, tome I : *Introduction à l'étude du contact des races*, tome II : *Psychologie des expansions*, 442 p., tome III : *Le progrès du droit*, 479 p., Domat-Montchrestien, Paris.
- MEDDEB A. (2002), *La Maladie de l'islam*, Seuil, Paris.

5. Lors des obsèques des marins du destroyer US Cole par un attentat attribué à Al-Qaïda, le président Clinton avait cru pouvoir dire que les motivations des auteurs de l'attentat-suicide en voulait aux valeurs de « Freedom » et de « Liberty » des jeunes marins qui participaient alors à un embargo de l'Irak dont on savait alors qu'il avait déjà fait près de 500 000 morts parmi la population enfantine.

- SAÏD E. (2002), *Culture et Impérialisme*, Fayard, Paris.
- SEAL J. (1995), *A Foz of the Heart, Travels around Turkey in Search of a Hat*, Harcourt Brace and Company, Londres.
- WALLERSTEIN I. (2007), *L'Universalisme*, Demopolis, Paris.
- WOODWARD B. (2002), *Bush at War*, Simon & Schuster, New York.

Burgat, François, *Le « dialogue des cultures » : une vraie-fausse réponse à l'autoritarisme. Portée et limites du traitement culturaliste de la violence politique*, dans Olivier Dabène, Vincent Geisser, Gilles Massardier, Michel Camau (dir.), « Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires - Convergences Nord- Sud », Paris, La Découverte, 2008, pp. 233-248.